

Hanc, Wojciech

Od polemiki do dialogu : formy wyznaniowych spotkań i porozumień

Studia Płockie 6, 235-249

1978

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych oraz w kolekcji mazowieckich czasopism regionalnych mazowsze.hist.pl.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Ks. Wojciech Hanc

OD POLEMIKI DO DIALOGU (formy wyznaniowych spotkań i porozumień)

**Treść: Wstęp. 1. Polemika. 2. Irenizm—irenika.
3. Symbolika. 4. Dialog ekumeniczny i jego norma-
tywy. Zakończenie.**

WSTĘP

Pomimo Wielkiej Schizmy Wschodniej (1054), odejścia katolickiej Anglii (1534) — kiedy parlament ogłosił supremację króla w miejsce supremacji papieża), pomimo rozdarcia w łonie chrześcijaństwa Zachodniego na blok: katolicki i ewangelicki (1517 — wystąpienie M. Lutra); pomimo całkowitej izolacji i samodzielnego, niezależnego rozwoju poszczególnych Kościołów i kościelnych wspólnot — pomimo to jednak dla chrześcijan będących w tych Kościołach nauka i życie innych wyznań nie były zupełnie obojętne, bowiem zawsze istniały jakieś kontakty i spotkania międzywyznaniowe, które niewątpliwie miały niemałe znaczenie dla ukształtowania się współczesnego pojęcia ekumenizmu. Najczęściej przez autorów¹ wymieniane są cztery rodzaje międzywyznaniowych „rozmów”: polemika, irenizm (irenika), symbolizm i dialog.

1. POLEMIKA

Słowo „polemika”² dla wielu współczesnych teologów i ekumenistów należy już do przeszłości. Ma ono jednak swoją długą historię. Literatura polemiczna, polemika, sięga początków chrześcijaństwa. Już apostołowie: Paweł i Jan zwalczali ebionitów, doketów, nikolaitów. Pierwsi apologety z obroną religii chrześcijańskiej łączyli dość często wykazywanie fałszu w doktrynie przeciwników, np. św. Justyn; u niektórych zaś polemika przeważa nad apologią (Tertulian, św. Ireneusz, Hipolit).³

¹ Por. Y. Congar, *Chrétiens désunis*, Paris 1937; *Aspects de l'oecuménisme*, Bruxelles/Paris 1962; *Vraie et fausse réforme dans l'Eglise*, Paris 1950; *Chrétiens en dialogue*, Paris 1964; W. Seibel, *Ökumenische Theologie*, W: *Gott in Welt*, Freiburg-Basel-Wien 1964, II, 472—498; G. Thils, La „Théologie oecuménique”, Louvain 1960; G. Baum, *W stronę jedności*, Kraków 1963, 104—138.

² Samo słowo „polemika” wprowadzono dopiero w XVII w. Por. I. A. Moehler, *Symbolik*, Regensburg 1921, 44.

³ Por. M. Nowodworski, *Encyklopedia Kościelna*, Warszawa 1894, XX, 248—250.

Jako pewien system, metoda — polemika rozwinęła się szczególnie w XVI, XVII i XVIII wieku⁴ i podobnie jak apologia była treścią każdej prawie dyscypliny teologicznej: teologii fundamentalnej, moralnej czy dogmatyki. Należy jednak zauważyć różnicę pomiędzy apologią i polemiką. Apologia dążyła do odparcia zarzutów stawianych nauce Kościoła katolickiego, występowała w obrobie prawd wiary; polemikę zaś cechuje agresywność, chce wskazać na „błędy terażniejszości”. Wyrazny podział na apologię i polemikę pochodzi od Schleiermachera, który swoją teologię filozoficzną postawił przed historyczną i praktyczną. Według niego polemika jest zwalczaniem chorobliwego stanu wewnątrz religijnej wspólnoty.⁵ P. Tschackert widzi w polemice m.in. stosowaną dogmatykę. Polemista „musi przyjąć jakiś określony punkt widzenia, z którego ma zwalczać swoich przeciwników, a ponieważ świadomość dogmatyczna w sposób najzdrowszy da się określić przez rozwinięte historycznie jakieś wyznaniowo określone kościelne wspólnoty, dlatego polemika może stać się stosowaną symboliką. Jeżeli polemika poza prawdami wiary ma także za przedmiot życiowe zasady, staje się stosowaną etyką...itp”.⁶

Znanym polemistą pierwszej połowy XIX w. był Jakub Balmes, który mówił, że dla polemiki i dla jej celu ważne jest uwydatnienie stanowiska wspólnoty religijnej, do której polemista należy. Nie chodzi przy tym o uporczywe przypisywanie sobie wszelkiej prawdy, ale o logiczne wnioskowanie, aby w kręgu myśli swojego Kościoła udowodnić nieprawdziwość stanowiska przeciwnego.⁷

Tego rodzaju ujęcie polemiki krytykował już w 1913 r. W. Köhler w swoim dziele „Symbolik” twierdząc, że „w polemice niebezpieczeństwo polega na uwielbieniu swojego Kościoła kosztem zwalczanych. I wtedy Kościół zwalczany mierzy się jakąś skalą zupełnie mu obcą, która z natury rzeczy jest jednostronna”.⁸ Samo nastawienie, by w kręgu myśli swojego Kościoła wykazać bezpodstawność stanowiska przeciwnika mija się z celem polemisty, który powinien wyjść ponad to, aby strony wiodące spór mogły znaleźć wspólny grunt do wzajemnego poznania i współżycia. Dlatego też uczciwie pojęta polemika prowadzi do irenizmu, gdyż wszelki spór ma doprowadzić ostatecznie do zawarcia pokoju. Cel ten jednak do dziś nie został całkowicie zrealizowany, ale to nie przeszkadza, by stale był przed oczami.⁹ Podobne stanowisko zajmuje H. Straubinger.¹⁰

Najbardziej charakterystycznymi cechami wyznaniowych polemik wśród chrześcijan są:

1° Dążność do osiągnięcia bezpośrednich rezultatów za pomocą ostrych reakcji na każdy atak oraz na każdy zarzut i to niejednokrotnie przy pomocy niewłaściwych środków.¹¹

2° Brak zrozumienia stanowiska strony przeciwnej.¹² Każda ze stron uważała, że ona jedynie jest w posiadaniu prawdy. Przykładem takiego stanu rzeczy może być wzajemne posądzanie się o herezję lub schizmę, o bunt przeciwko prawdziwej wierze; dostrzegalny był widomy brak uwzględniania czynników psychosocjologicznych.¹³

⁴ G. Thiels, *Théologie oecuménique*, dz. cyt., 21.

⁵ Por. J. Brosseder, *Ökumenische Theologie*, München 1967, 13.

⁶ Cyt. za J. Brosseder, *Tamże*, 15.

⁷ *Tamże*, 16; Por. M. Nowodworski, dz. cyt., 250.

⁸ W. Köhler, *Symbolik*, W: *Religion in Geschichte und Gegenwart*, Tübingen 1913, V, kol. 1032.

⁹ Por. J. Brosseder, dz. cyt., 17.

¹⁰ *Tamże*, 18.

¹¹ Por. Y. Congar, *Aspects de l'oecuménisme*, dz. cyt., 8—12.

¹² Por. G. Baum, *W stronę jedności*, dz. cyt., 112.

¹³ Por. Y. Congar, *Aspects de l'oecuménisme*, dz. cyt., 8—12.

3° W ferworze polemiki zwraca się uwagę na sprawy uboczne, pomijając istotne.¹⁴

4° Zabarwienie subiektywne, prowadzące do jednostronności poglądów.¹⁵

5° Stała pokusa grzechu przeciw prawdzie i miłości.¹⁶

6° Zbyt wielkie zaufanie do rozumu i autorytetów, jakoby jedynie na tej drodze można było przekonać ludzi inaczej myślących.¹⁷

Na tle tych charakterystycznych cech łatwiej można zrozumieć ekumenizm, który stanowi zdaniem G. Bauma jak gdyby lekarstwo na złe skutki i niebezpieczeństwa apologetycznych i polemicznych postaw przeszłości.¹⁸

2. IRENIZM—IRENIKA ¹⁹

Przeciwieństwem polemiki jest irenika — irenizm, który pojawia się także w początkach Kościoła. Przykładem może tu być list św. Klemensa Rzymskiego do Koryntian, traktaty św. Cypriana, itp. Choć niełatwo dać jednoznaczne określenie ireniki, ogólnie można powiedzieć, że dąży ona do zjednoczenia rozdzielonych braci przez pojednanie umysłów i zaprowadzenie religijnego pokoju, wyrażającego się w jasnym i pojednawczym przedstawieniu prawd kontrowersyjnych.²⁰ Metoda ireniczna coraz bardziej zaczęła się rozpowszechniać zwłaszcza po pokoju westfalskim (1648) i w tym okresie miała większy odźwięk w wyznaniowych kontrowersjach niż przedtem. Trudno jest dokładnie powiedzieć, co wówczas przez irenikę rozumiano. J. Brosseder za Schüsslerem mówi, historia międzywyznaniowej ireniki wskazuje na wielką różnorodność idei i przedsięwzięć. Można jednak wyróżnić trzy grupy usiłowań zmierzających do zjednoczenia:

1° Dążenie do zjednoczenia, na które silny wpływ wywierał Erazm, a które skierowane były ku obrazowi starożytnego Kościoła. Jest to tzw. irenika starokatolicka.

2° Dążenie do zjednoczenia w krajach protestanckich — irenika protestancka.

3° Usiłowania ireniczne jednostek — irenika indywidualna.

Wszystkie te dążenia chciały usunąć rozłam kościołów za pomocą jakichś uniwersalistycznych koncepcji i projektów.²¹ Według H. Schüsslera myślenie uniwersalno-kościelne należy rozumieć w znaczeniu pojęcia, które stawia rzeczywistość Kościoła ponad własne wyznanie, a w innych wspólnotach religijnych uznaje to, przez co stają się one Kościołem jednym, powszechnym, mimo widocznych różnic. Irenika i polemika różnią się nie postawieniem celu, bo celem jest zawsze jedność w prawdzie, ale punktem wyjścia, który dla polemisty jest wyłączny, zaś w irenicy jest uniwersalno-kościelny.²²

Do wielkich zwolenników pojednania należy bezsprzecznie zaliczyć: Erazma, Kassandra, De Dominis, Kaliksta, Leibniza, Bossueta, Zinzendorfa i innych.²³

¹⁴ Tamże.

¹⁵ Por. J. Brosseder, dz. cyt., 20—21.

¹⁶ Por. G. Baum, dz. cyt., 113.

¹⁷ Por. Y. Congar, *Aspects de l'oecuménisme*, dz. cyt., 112.

¹⁸ Por. G. Baum, *W stronę jedności*, dz. cyt., 113.

¹⁹ Pochodzi od eirene — pax — pokój; eirenikos — pacificus — pokojowy.

²⁰ Por. M. Nowodworski, dz. cyt., 251.

²¹ Por. J. Brosseder, dz. cyt., 22—23.

²² Por. H. Schüssler, *Georg Calixt — Theologie und Kirchenpolitik. Eine Studie zur Okumenizität des Luthertums*, Wiesbaden 1961.

²³ Por. A. Brandenburg, *Irenik*, W: LThK, 1960, V, kol. 749—750; J. Brosseder, dz.

Erazm w 1532 r. układa modlitwę o pojednanie „*Precatio ad Dominum Jesum pro pace Ecclesiae*”, a w 1533 wydaje książkę „*De sarcienda ecclesiae concordia*”, która wywarła bardzo silny wpływ na wszystkich ireników. Jest przekonany, że reforma prowadzona przez Kościół katolicki pod przewodnictwem papieża przyczyni się do zmniejszenia spornych punktów i niewłaściwych obyczajów. Głosił prymat miłości. Katolicy zaś i protestanci powinni pamiętać, że duch Chrystusowy, na którego się wszyscy powołują, w swojej istocie powstał z miłości i wzajemnej dobrej woli.²⁴ By zaś zniwelować ogromne rozbieżności, domaga się postawy wzajemnego zrozumienia, powrotu do źródeł: Pisma świętego, Ojców Kościoła, co uwolni od wrogosci i zbędnego intelektualizmu. Należy ograniczyć się do tego, co jest istotne dla wiary. Zdaniem Leclera błąd Erazma polegał na niedocenianiu dogmatycznego znaczenia konfliktu powstałego z Reformacją.²⁵

Na gruncie luterzańskim myśl o jedności Kościoła znalazła wyraz u J. Kaliksta, który trzyma się wyraźnie linii Erazma.²⁶ Kalikst dzieli prawdy wiary na: podstawowe i niepodstawowe oraz rozróżnia dokładnie pomiędzy treścią jakiegoś dogmatu a terminologią różnych szkół. Poznanie istotnych i koniecznych do zbawienia prawd wiary prowadzi u Kaliksta do zupełnie nowego poglądu na Kościół i jego jedność. Wyznania, które przyjmują wszystkie podstawowe artykuły wiary — są chrześcijańskie w pełnym tego słowa znaczeniu. Problem polega jedynie na tym, co należy przez te podstawowe prawdy wiary rozumieć? Według Kaliksta określa to „*legitima traditio et consensus quinque saecularis*”.²⁷ Widać u Kaliksta pominięcie wagi rozwoju historycznego i niebezpieczeństwo relatywizmu prawdy. Zgodzić się jednak trzeba na to, że Kościół nie może innych uciskać i że nikt nie powinien być prześladowany i uciskany; że we wszystkich należy widzieć braci, tzn. trzeba się uczyć od innych i uznać ich naukę. Zdaniem jednak J. Brossedera, z braku zrozumienia historii i ograniczenia się do koniecznych prawd wiary zawartych w „*Apostolicum*” metoda Kaliksta jest powierzchowna i nieodpowiednia, by przywrócić upragnioną jedność.²⁸

Pojęcie Kościoła powszechnego oparte na rozróżnieniu prawd wiary istotnych od nieistotnych wpłynęło także i na Leibniza. Jego przekonanie, że wszystkie wyznania są zgodne co do podstawowych prawd było tylko punktem wyjścia jego uniwersalnego poglądu. I chociaż nie był katolikiem, miał wyraźnie „katolickie” pojęcie Kościoła. Przyjmuje bowiem rozwój dogmatyczny i prawny Kościoła katolickiego z jego hierarchiczną strukturą, włącznie z papieżem jako gwarantem koniecznej jedności. Jednak i on nie uwzględnił rzeczywistych różnic zachodzących pomiędzy katolicyzmem i Reformacją. Według Leibniza podstawa podziału Kościoła leży w dziedzinie praktyki. Wobec nadużyć Kościoła katolickiego — jego zdaniem — reformatorzy mieli prawo domagać się odnowy Kościoła. Ponieważ Rzym odmówił, dlatego nastąpiło rozdarcie, które pogłębił sobór Trydencki swoimi anatemi. Dlatego żaden z istniejących Kościołów nie jest heretycki. Wszystkie należą do Kościoła powszechnego.²⁹ Należy stwierdzić, że chociaż Leibniz w swojej koncepcji jest bardziej realny niż Kalikst, bo osądza historycznie wyznania w Kościele,

cyt., 25—26; F. W. Kantzenbach, *Das Ringen um die Einheit der Kirche im Jahrhundert der Reformation*, Stuttgart 1957.

²⁴ Por. J. Lecler, *Geschichte der Religionsfreiheit im Zeitalter der Reformation*, Stuttgart 1965, I, 190—213.

²⁵ Por. F. W. Kantzenbach, dz. cyt., 236; J. Brosseder, dz. cyt., 35—40.

²⁶ H. Schussler, dz. cyt., 40—85; Por. J. Brosseder, dz. cyt., 35—40:

²⁷ J. Brosseder, Tamże, 45—46.

²⁸ Tamże.

²⁹ H. Schussler, dz. cyt., 161—162.

to jednak problem Kościoła nie stał się dla niego nigdy problemem egzystencjalnym. Podstawę jego licznych przedsięwzięć dla przywrócenia jedności można widzieć raczej w jakimś powszechnym dążeniu do harmonii.³⁰

Innym typem irenicznej postawy także w teologii jest spirytualistyczne rozumienie Kościoła, które występuje już nie na płaszczyźnie wyznaniowej, ale u takich mistycznych spirytualistów, jak: S. Franck, K. Schwenefeld i u pietystów z ich wybitną postacią M. L. von Zinzendorfem.³¹ Ireniczne usposobienie tego ostatniego ma kilka założeń. W swoim poglądzie na Kościół rozwinął naukę, iż konkretne kościoły wyznaniowe są pewnymi sposobami i wyrazem jednego prawdziwego Kościoła Chrystusowego; są jakby Bożym sposobem wychowywania do usprawiedliwienia w Chrystusie. Występuje z tezą, że obowiązkiem prawdziwych chrześcijan jest nauczyć się czegoś od każdego Kościoła.³² Zinzendorfowi chodziło bardziej o stronę praktyczną, osobistą, o zaangażowanie w miłość. Kościół bowiem powstaje przez przywiązanie serc do Jezusa Chrystusa, gdzie można wyróżnić trzy stopnie: Kościół duchowy, Kościół żywy i Kościół ucieleśniony. Ten ostatni jest uwidocznieniem Kościoła niewidzialnego i podstawą braterskiej więzi: *ecclesiola in Ecclesiis*.³³

Pomimo niebezpieczeństw, jakie wypływają z jego nauki, Zinzendorf może oddać duże usługi dzisiejszej pracy ekumenicznej.

Przegląd historyczny irenizmu, orzeczenia papieży poczynawszy od Leona XIII aż do Pawła VI włącznie, a przede wszystkim II Sobór Watykański poprzez dekret o ekumenizmie jak również Dyrektorium Ekumeniczne (14 V 1967 — cz. I) — dają podstawę do wprowadzenia w powyższym problemie jeszcze jednego podziału na: irenizm właściwie pojęty i irenizm fałszywy (DE 11).³⁴

Charakteryzując ogólnie irenizm właściwie pojęty można powiedzieć, że:
1° Musi on zerwać całkowicie z metodą polemiczną. Odrodzenie bowiem spuścizny chrześcijańskiej wśród braci oddzielonych nie dokona się przez polemikę, ale przez wytworzenie odpowiedniego klimatu.³⁵

2° Powinno się raczej wskazywać na to, co łączy, niż na to, co dzieli.

3° Wystrzegać się wszelkiej przesady, a zwłaszcza dwóch skrajnych postaw: przesadnego nawracania na katolicyzm, protestantyzm czy inne wyznanie oraz obojętności odnośnie do zbawienia innych.³⁶

4° Poznać i umiłować stronę drugą.³⁷

5° Unikać tzw. metody komparatystycznej prowadzącej do zniekształceń doktryny.³⁸

6° Nie należy pomniejszać właściwej postawy wobec prawdy objawionej, przeciwnie, trzeba wydobyć na światło dzienne prawdę objawioną w całej pełni.³⁹

³⁰ Por. J. Brosseder, dz. cyt., 49. Znana jest także wymiana listów pomiędzy Leibnizem i Bossuetem (1691—1693 i 1699—1701), która nie przyniosła korzyści ani dla jednej, ani dla drugiej strony. Por. Tamże, 50.

³¹ Por. P. Meinhold, Zinzendorf, W: LThK, 1965, X, kol. 1376—1378; A. Brandenburg, Irenik, W: LThK, 1960, V, kol. 749—750.

³² J. Brosseder, dz. cyt., 57—58.

³³ Tamże, 59—60.

³⁴ Por. G. Thils, *Histoire doctrinale du Mouvement oecuménique*, Paris 1962, 287—288.

³⁵ Por. M. I. de Huillou, *L'Eglise catholique et Oecumenisme*, W: *Le Christ et les églises*, Paris 1961, 243—247.

³⁶ Por. W. Dudek, *Założenia ekumenizmu katolickiego*, „Ateneum Kapłańskie” 66/1963/359.

³⁷ Z mowy Piusa XI wygłoszonej do członków Federacji Uniwersytetów Włoskich 10 I 1927 r.

³⁸ Por. *Ecclesia Catholica*, AAS 42/1950/143.

³⁹ W. Dudek, *Założenia ekumenizmu katolickiego*, dz. cyt., 360.

7° Należy uważać na grożące niebezpieczeństwa: z jednej strony na relatywizm prawdy, z drugiej na racjonalizm.

8° Usuwać przeszkody i narosłe przez wieki uprzedzenia na drodze do zjednoczenia, nie pomijając w dyskusji zagadnień spornych.⁴⁰

Tak pojęty irenizm może być z pewnością płaszczyzną do dialogu w ruchu ekumenicznym i przyczynić się do wzajemnego zbliżenia stanowisk nie tylko na terenie praktycznego działania, ale także na terenie doktrynalnym.

3. SYMBOLIKA

W związku z wprowadzeniem w XIX w. metody porównawczej, powstaje symbolika, która bada księgi symboliczne różnych wyznań, zestawia je z sobą, ukazuje różnice i podobieństwa, stara się znaleźć wyjściowe idee i zasadniczy duchowy profil każdego systemu. O ile irenika bezpośrednio służyła jedności Kościoła, do której dążyła na płaszczyźnie pokojowej, to symbolika usiłowała ująć dokładnie naukę poszczególnych wyznań i porównać je (wyznania) między sobą.⁴¹

Olbrzymie zasługi na tym polu położył katolicki teolog z Tübingen I. A. Moehler w swoim głównym dziele „Symbolik” (1832), które stanowi konfrontację doktryny katolickiej z nauką różnych Kościołów i wspólnot protestanckich.⁴² Według Moehlera symbolika wyrosła z racjonalizmu. Zbija on założenia niektórych symbolików protestanckich, np. Marheinecka, u którego dostrzega niebezpieczeństwo relatywizmu historycznego dla Kościoła, chociaż z jego symboliki zaczerpnął koncepcję dla symboliki w Kościele katolickim.⁴³ Marheineck bowiem twierdził, że wyznania i ich nauka są indywidualnymi twórcami chrześcijaństwa.⁴⁴ Krytycznie ustosunkowuje się także Moehler do Schleiermachera, który zaciążył na Marheinecku, do S. Dreyera oraz do filozofii Hegla i Schellinga.

Moehler odrzuca całkowicie symbolikę relatywną. Ocena nauki innych wyznań musi wg niego wynikać „z absolutnego pojęcia wiary Kościoła katolickiego”.⁴⁵

Wydaje się, że ważny i charakterystyczny jest podtytuł „Symboliki” Moehlera, a mianowicie: przedstawienie dogmatycznego przeciwieństwa katolików i protestantów według ich oficjalnych pism wyznaniowych. Specyficzne znaczenie ma tu pojęcie „przeciwstawienie”. Naukę swoją usiłuje rozwinąć przy pomocy dialektyki Hegla: teza, antyteza i synteza. Nie uważa on jednak herezji za przeciwstawienie się prawdziwej nauce, jak to uczynił w dziele „Jedność Kościoła”, lecz nazywa i uważa ją za sprzeczność. Jedność i przeciwstawienie muszą być inaczej oceniane w dialektyce historii Kościoła. Z jedności ducha Kościoła powstaje historycznie sprzeczność jako antyteza wielości bez jedności. I stąd synteza polega na rozwiązaniu sprzeczności przez jedność w wielości.⁴⁶

Oceniając Moehlera ze współczesnego, ekumenicznego punktu widzenia można powiedzieć, że jego ton w „Symbolice” jest jeszcze za bardzo apologetyczny.

⁴⁰ Por. Pius XII, *Humani generis*, AAS 42/1950/546.

⁴¹ Por. H. Fries, *Symbolik*, W: LThK, IX, kol. 1212.

⁴² I. A. Moehler, *Symbolik*, Regensburg 1921; Por. G. Baum, *W stronę jedności*, dz. cyt., 123; G. Thils, *Théologie oecuménique*, dz. cyt., 21.

⁴³ Por. J. Brosseder, dz. cyt., 64—67.

⁴⁴ Tamże, 64.

⁴⁵ Por. Tamże, 67.

⁴⁶ Por. Tamże, 68.

tyczny. Poza tym nie uwzględnia dostatecznie profetycznego charakteru większości deklaracji protestanckich i skłonny jest rozpatrywać je jako twierdzenia metafizyczne, jako elementy systemu religijnego.⁴⁷ Niewątpliwie jednak jego teologiczna teoria dla dzisiejszej pracy ekumenicznej ma wielką wartość i to z potrójnego tytułu:

1° Symbolika wykazuje przede wszystkim, że cała działalność ekumeniczna na płaszczyźnie teologicznej wtedy tylko może się owocnie kształtować, kiedy różnice nauki i życia oddzielonych Kościołów i wspólnot kościelnych zostaną dogłębnie poznane. Moehler prowadzi nas do świadomego ustosunkowania się wobec historycznego rozdarcia chrześcijaństwa na Zachodzie i Wschodzie jako faktu o znaczeniu ogólnoświatowym. Można śmiało powiedzieć, że symbolizm Moehlera jest teodyceą rozdarcia wiary.

2° By praca teologiczno-ekumeniczna była owocna, musi swoim zakresem sięgać czasowo od duchowych ruchów do współcześnie żywej problematyki.⁴⁸

3° Nie można w tym wszystkim pominąć istoty i struktury Kościoła. W „Symbolice” ujmuje Moehler tajemnicę Kościoła w sposób, który stał się niejako klasyczny. Wraca do koncepcji spotykanej często w pismach Ojców: „Kościół kontynuuje i odnosi do ludzi wszystkich czasów odkupicielskie dzieło, którego Zbawiciel dokonał w chwale na Krzyżu. Zasługuje więc na miano »nieustającego wcielenia«. Kościół jak Chrystus ma dwie natury: boską i ludzką, i tak jak w Chrystusie natura boska działała poprzez ludzką, tak w Kościele zbawcza moc Jego łaski jest przekazywana ludziom za pośrednictwem widzialnej społeczności”.⁴⁹ Z tej to właśnie doktryny współczesna eklezjologia czerpała swoją żywotność i inspirację.

Po metodzie porównawczej przyszedł dialog, który jest jednym z istotnych elementów współczesnego ujęcia ekumenizmu.

4. DIALOG EKUMENICZNY I JEGO NORMATYWY

Podtytuł encykliki „*Ecclesiam suam*” papieża Pawła VI brzmi: „O drogach, którymi Kościół katolicki powinien kroczyć w dobie obecnej przy spełnianiu swojej misji”.⁵⁰ Istotna treść encykliki poświęcona jest zagadnieniom dialogu ujętego w cztery niejako kręgi: dialog wewnątrz Kościoła, dialog z braćmi odłączonymi, dialog z wierzącymi w Boga i dialog z całą rodziną ludzką. Zresztą myśli tej encykliki znalazły swoje odbicie na Soborze, którego dokumenty nadają mu nowe miano „Soboru dialogu”.⁵¹ W niniejszym artykule chodziło nam będzie wyłącznie o dialog z chrześcijanami niekatolikami, czyli o dialog ekumeniczny, który często bywa nazywany dialogiem międzywyznaniowym. Zagadnieniem tym w sposób szczególny zajmuje się Dekret o Ekumenizmie (21 XI 1964) oraz Dyrektorium Ekumeniczne (cz. I; 14 V 1967, cz. II; 16 IV 1970), do których to dokumentów ograniczą się nasze rozważania.

⁴⁷ Por. G. Baum, dz. cyt., 124.

⁴⁸ J. Brosse, dz. cyt., 76.

⁴⁹ G. Baum, dz. cyt., 125.

⁵⁰ Zob. AAS 56/1964/609.

⁵¹ Por. KDK, DSP, DWR, DM — dialog z całym współczesnym światem; DRN, DM, DWR — dialog z religiami niechrześcijańskimi; DE, KO, DKW — dialog wewnątrz-chrześcijański; KK, KL, DB, DK, DFK, DZ, DWCH — dialog wewnątrz Kościoła katolickiego.

1° OPIS NATURY DIALOGU EKUMENICZNEGO

Spośród zarzutów i pytań stawianych na Soborze przez braci oddzielonych są i takie, które skierowano pod adresem dialogu ekumenicznego. Czy jest możliwe, by Kościół katolicki, pomimo zapewnień z jego strony, mógł w ogóle proponować dialog innym Kościołom i wspólnotom jako *par cum pari*? Czym jest w pełnym tego słowa znaczeniu ekumeniczny dialog?

Stanowisko braci oddzielonych można by scharakteryzować choćby tylko na przykładzie J. Bosca, B. B. Beacha, pastora H. Roux i L. Vischera. Wszyscy bowiem podkreślają, że autentyczny dialog ekumeniczny zakłada, iż każdy partner poddaje się interpretacji innych, że godzi się na zakwestionowanie swego stanowiska, co zbyt mało podkreśla soborowy dekret o ekumenizmie, w którym wyczuwa się wyraźnie tendencję ciągle jeszcze zanadto romancentryczną.⁵²

B. Beach przedstawia stanowisko Światowej Rady Kościołów, gdzie dialog polega na wyszukiwaniu tych punktów, w których możliwy będzie wzajemny kontakt i zgoda, dyskusja nad konfliktami oraz pragnienie rozwijania bardziej liberalnego stosunku do własnych stanowisk, a wszystko to w celu uzyskania pełniejszego zrozumienia prawdy w dążeniu do jedności, niezależnie od tego, dokąd taka droga może doprowadzić.⁵³

19 XI 1962 r. bp J. de Smedt (Belgia), członek Sekretariatu dla Jedności Chrześcijan, wygłosił na Soborze przemówienie nt. „prawdziwej natury ekumenicznego dialogu”,⁵⁴ gdzie zastanawia się nad problemem: czym właściwie jest ekumeniczny dialog. Bowiem przez całe wieki zarówno katolicy jak i niekatolicy myśleli, iż wystarczy tylko dać jasny wykład swojej doktryny. Jego zdaniem, charakterystyczną cechą ekumenicznego dialogu jest skoncentrowanie uwagi na sposobie, w jaki prawda doktrynalna powinna być wyrażona, ażeby inni mogli ją wyraźnie i dokładnie zrozumieć. Chrześcijanie różnych wyznań powinni się wzajemnie wspomagać, aby dojść do jaśniejszego i dokładniejszego zrozumienia doktryny, która nie powinna już być doktryną z ich przeszłości.⁵⁵

Dialog ekumeniczny nie stanowi debaty lub studium nad celem osiągnięcia jedności. Nie jest usiłowaniem nawrócenia innych. Oznacza po prostu posługiwanie się zasadami psychologii i świadczeniem własnej wiary wobec drugiej strony ze szczerze obiektywnym i czystym przekonaniem. Należy przy tym posługiwać się odpowiednimi środkami i dać niekatolikom możliwość lepszego zrozumienia: jak Kościół katolicki widzi i przeżywa tajemnice Chrystusa.⁵⁶

Powyższa wypowiedź oraz wypowiedzi w dyskusji nad schematem Dekretu o Ekumenizmie takich biskupów, jak: Maurice Baudoux,⁵⁷ Ch. Helmsing,⁵⁸

⁵² M. Villain, Wokół Dekretu o Ekumenizmie, „Concilium” 1—10/1965—66/356—357.

⁵³ B. Beach, Vaticanum II, Most nad przepaścią, Warszawa 1967, 201. (wyd. „Znaki Czasu”); Por. M. Villain, Wokół Dekretu o Ekumenizmie, dz. cyt., 356—357.

⁵⁴ Było to w czasie dyskusji nad schematem o źródłach objawienia.

⁵⁵ J. de Smedt, La vera natura del colloquio ecumenico, W: Specialisti i grandi temi del Concilio, Roma 1965, 548—549.

⁵⁶ Tamże, 549.

⁵⁷ Wygłosił przemówienie pt. Chrystus, naszą wspólną drogą, Por. Vaticanum Secundum, Leipzig 1965, II, 584—585; E. Stakemeier, Über die Diskussion, Tamże, 558—559.

⁵⁸ Por. Ch. Helmsing, Bezeichnung „Kirche” für alle Kirchlichen Gemeinschaften, W: Vaticanum Secundum, dz. cyt., 649—650.

J. Flores Martin,⁵⁹ C. M. Gonzales⁶⁰ z pewnością przyczyniły się do tego, że zagadnienie dialogu w tym dokumencie zostało tak szeroko potraktowane.

Soborowy Dekret mówiąc o dialogu jako istotnym etapie ruchu ekumenicznego przedstawia go nie w szerokim znaczeniu jako rozmowę o problemach religijnych między wiernymi poszczególnych wyznań, ale w znaczeniu węższym, mianowicie: jako rozmowę między tymi, którzy odznaczają się doskonałą znajomością problematyki (DE 4). Chodzi więc o dialog na płaszczyźnie naukowej z całkowitym engagement w sprawę wiary. Do tego zaś jest niezbędna odpowiednia duchowa atmosfera, która powinna być znamiem wszystkich ekumenicznych spotkań. Pierwszym natomiast stopniem dialogu, jest takie przedstawienie nauki swoich własnych wspólnot wiary, ażeby rozmówca lepiej mógł poznać głębsze znaczenie nauki innego wyznania oraz sprawiedliwie ocenić specyficzne cechy życia kościelnego innych wspólnot (DE 4).⁶¹ Innymi słowy, chodzi o dokładne wzajemne braterskie poznanie się Kościołów, o którym Dekret mówi „aby osiągnąć ten cel, środkiem bardzo skutecznym są zebrania z udziałem obu stron, dla omówienia zwłaszcza kwestii teologicznych, gdzie by każdy występował jako równy wśród równych” (DE 9). Położono więc w dialogu szczególny nacisk na zagadnienia teologiczne, gdyż często wydawało się, że prawdziwy dialog na tej płaszczyźnie nie jest możliwy i konieczny. Nie chodzi tu jednak wyłącznie o kwestie teologiczne. Współpraca i dialog są możliwe na wielu odcinkach. Dlatego to Dekret używa słowa „praesertim”.

Odnosnie do wzajemnego poznania należy zaznaczyć, że nie mamy na uwadze tylko konieczności przyswojenia nauki innych chrześcijan, ale coś więcej: lepsze poznanie ducha (animus) innych, ich sposobu myślenia, co nie było możliwe w epoce ostrych sporów, czy tylko zwykłego współżycia obok siebie chrześcijan rozmaitych wyznań. Ten sposób poznania jest o wiele trudniejszy aniżeli tylko poznanie samej nauki. Przedmiotem więc dialogu jest to wszystko, w czym ten animus innych chrześcijan się wyraża, mianowicie: nauka i historia, życie duchowe i liturgiczne, psychologia religii i kultura. Chodzi przeto o możliwie całościowe dążenie do ujęcia konkretnej rzeczywistości innych Kościołów, gdyż tylko w ten sposób jest możliwe studium *secundum veritatem*.⁶²

Dialog musi być również prowadzony na płaszczyźnie równości wszystkich uczestników, *par cum pari*. Jest to podstawowa zasada ekumenicznego dialogu, bez której nie byłby on w ogóle możliwy. Samo wyrażenie „*par cum pari*” zapożyczone zostało z Instrukcji dawnego Św. Oficjum z 20 XII 1949 r. Powstaje jednak pytanie: o jaką równość tu chodzi? Nie chodzi tu na pewno o równość w tym znaczeniu, jakoby wszystkie stanowiska miały jednakową wartość lub by wszyscy uczestnicy dialogu mogli mieć relatywistyczne czy indyferentne pojęcie o wierze. Chodzi tu raczej o równość subiektywną, tzn. o równość osób, instytucji, grup.⁶³ Nie może być tak, by jedni występowali jako nauczający, a inni byli tylko słuchającymi. Wszyscy mają jednakowe prawo do przemawiania i jednakowy obowiązek słuchania.⁶⁴

W dialogu należy się także za wszelką cenę wystrzegać fałszywego ire-

⁵⁹ Por. E. F. Martin, *Mut zum Dialog*, Tamże, 577.

⁶⁰ Por. C. M. Gonzales, *Der Dialog ist möglich*, Tamże, 595—598.

⁶¹ Por. J. Feiner, *Kommentar*, W: LThK, *Das Zweite Vatikanische Konzil*, Freiburg 1967, II, 60.

⁶² Por. Tamże, 82; A. Bea, *Rozważania o rodzinie ludzkiej*, Kraków 1967.

⁶³ B. a., *Vatican II, L'Oecuménisme*, (wyd. Manse), Lyon 1965, 23—24.

⁶⁴ J. Feiner, dz. cyt., 82—83; Por. W. Scheele, *Einheit, die wir haben, Einheit, die wir suchen*, W: *Die Autorität der Freiheit*, München 1967, II, 623, G. Thils, *Le décret conciliaire sur l'oecuménisme*, *Nouvelle Revue Théologique* 3/1965/232—234.

nizmu.⁶⁵ Ekumeniści niekatolicy stale ostrzegają przed nieporozumieniem jakoby dialog ekumeniczny wymagał tuszowania i przemilczania dla „świętego spokoju” różnic dzielących Kościoły. Dialog byłby wówczas powierzchowny i nielojalny. Różnice muszą być brane poważnie. Odrzucenie fałszywego irenizmu jest zarówno dla jednej, jak i drugiej strony gwarancją zabezpieczającą prowadzenie dialogu. Wydaje się być pod tym względem znamieną wypowiedź O. Cullmanna: „Witam fakt odrzucenia wszelkiego fałszywego irenizmu jako doskonałą podstawę dla przyszłego dialogu. Uważam bowiem, że największą aktualną groźbą dla ekumenizmu jest tendencja — zwłaszcza jeśli się spotykamy z chrześcijanami tzw. „otwartymi” na dialog — do ukrywania tego, co nas dzieli. Od czasu, gdy ekumenizm stał się modny, istnieje z obu stron niebezpieczna pokusa, by uznać za szczególne przejawy ducha ekumenizmu te dyskusje, w których partnerzy przedstawiają swój punkt widzenia tak, by odpowiadał poglądom interlokutora. W rzeczywistości dążenia te często fałszują prawdę, wywołują złudzenia i szkodzą przez to sprawie ekumenizmu”.⁶⁶

Wypowiedź ekumeniczna powinna być przeto wierna prawdzie. Kto twierdzi, że dialog ekumeniczny wyklucza pełne poznanie prawdy, ten właściwie nie rozumie jego istoty. Właściwą postawę w dialogu scharakteryzował chyba dobrze dr Vissert Hooft 19 II 1965 r. podczas przyjmowania w Genewie kard. A. Bea: „nie rozdrabniamy naszych różnic, nie wiemy, w jaki sposób możemy je wszystkie usunąć i pojednać się między sobą. Ekumenizm bynajmniej nie opiera się na wrażeniu, że różnice mogą zniknąć. Opiera się na przekonaniu, że pomimo różnic, razem możemy mówić i pracować”.⁶⁷ Zresztą już Instrukcja „Ecclesia Catholica” przypomina, że przy studium o założeniach irenicznych powinno się unikać tzw. metody komparatystycznej, prowadzącej do zniekształceń doktryny katolickiej, dogmat zaś katolicki ma być wykładany totalnie i integralnie. Ma być podany jasno, bez przemilczeń i bez dwuznaczności, bowiem poza prawdą nie da się pomyśleć prawdziwego zjednoczenia.⁶⁸ Zresztą ekumeniści zgadzają się obecnie, że przyrzeczona przez Chrystusa jedność może być tylko jednością w prawdzie.⁶⁹ Niezbędny przeto — jak już wspomniano — jest w dialogu właściwie pojęty irenizm, który unika polemiki, podkreśla braterską więź w słowie i czynie oraz wszędzie uznaje dobro i prawdę tam, gdzie one faktycznie się znajdują. Widzi to, co jest wspólne i to też podkreśla.⁷⁰ Taki dialog zmusza obydwie strony do bardziej gruntownego przemyślenia własnego stanowiska, do dokładniejszych i bardziej zróżnicowanych wypowiedzi, do bardziej zrozumiałego języka, a więc do tego, by dogłębniej (profundius), prościej (rectius) i w sposób bardziej wyczerpujący (comprehensibiliter) mówić o sprawach wiary (DE 11). O co przeto tu chodzi? Najpierw o to, by wiarę katolicką wyjaśniać dogłębniej. Powierzchowne ujęcie nie pozwoli bowiem dojrzeć właściwego, głębszego znaczenia nauki Kościoła. Nie wystarczy tylko powtarzanie i gromadzenie soborowych definicji, papieskich wypowiedzi oraz ograniczenie się do teologicznych podręczników. Oprócz powyższego należy brać pod uwagę historyczny kontekst, osta-

⁶⁵ Zob. DE 11.

⁶⁶ Cyt. za M. Villain, *Vatican II et le dialogue oecuménique*, Paris 1966, 147.

⁶⁷ Cyt. za J. Feiner, dz. cyt., 86.

⁶⁸ *Ecclesia Catholica*, AAS 42/1950/140.

⁶⁹ Por. G. Baum., *L'unité chrétienne d'après la doctrine des papes de Leon XIII à Pie XII*, Paris 1961, 195; S. Jaki, *Les tendances nouvelles de l'ecclésiologie*, Roma 1957, 135.

⁷⁰ Por. J. Feiner, *Kommentar*, dz. cyt., 86; W. Dudek, *Założenia ekumenizmu katolickiego*, „Ateneum Kapłańskie” 66/1963/359—361; Vatican II, *L'Oecuménisme*, dz. cyt., 99.

teczne intencje podczas ogłaszania dogmatów oraz ścisły związek z objawieniem.⁷¹ Dalej, wiara katolicka ma być wyjaśniona prościej. Nie chodzi tu o popularne przedstawienie katolickiej nauki, chociaż może ona działać bardziej pobudzająco. Dialog ekumeniczny wymaga zróżnicowanego myślenia i sprecyzowanego wyrazu. Przede wszystkim należy się wyrzec rzucania hasel antytez i łatwych w użyciu schematów. Należy rozróżnić pomiędzy wiązanymi rozstrzygnięciami, a wypowiedziami opartymi na mniejszym autorytecie oraz poglądami teologicznymi; pomiędzy treścią a „otoką” narosłą czasowo w danej prawdzie. Zwrócić szczególną uwagę na wyjątkowe zupełnie stanowisko Pisma świętego w życiu Kościoła. I wreszcie wzajemne zrozumienie się. Dialog ekumeniczny wykazał, że w różnych wyznaniach rozwinęły się w teologii różne terminologie, które ogromnie utrudniają wzajemne zrozumienie. Sposób mówienia nie powinien zawierać w sobie sformułowań niezrozumiałych dla drugiego partnera.

Dekret „Unitatis redintegratio” wskazuje także wyraźnie i na to, że m.in. „w dialogu ekumenicznym teologowie katoliccy, którzy razem z braćmi odłączonymi poświęcają się studium nad Bożymi tajemnicami, a trzymają się ściśle nauki Kościoła, powinni kierować się umiłowaniem prawdy oraz odznaczać się nastawieniem pełnym miłości i pokory. Przy zestawieniu doktryn niech pamiętają o istnieniu porządku, czy „hierarchii” prawd w nauce katolickiej, ponieważ różne jest ich powiązanie z zasadniczymi podstawami wiary chrześcijańskiej. W ten sposób utoruje się drogę, która dzięki temu bratniemu współzawodnictwu pobudzi wszystkich do głębszego poznania i jaśniejszego ukazania niedościgłych bogactw Chrystusowych” (DE 11). Jest to tekst o ogromnym znaczeniu, ponieważ w prawdziwym dialogu każdy wykład skierowany jest ku wspólnemu poszukiwaniu, wspólnemu pytaniu i badaniu. Nie my, ludzie, mamy prawdę, ale prawda ogarnia nas — mówi E. Schlink. Już zresztą w auli soborowej odzywały się głosy, w których domagano się wspólnego badania z braćmi odłączonymi. W tym duchu przemawiał bp Elchinger (Strasburg), dostarczając kryteriów prawdziwie ekumenicznej rozmowy.⁷² Niezmiernie ważna jest także wskazówka mówiąca, że w nauce katolickiej istnieje pewna hierarchia prawd, które różnią się sposobem ich związania z podstawami chrześcijańskiej wiary.⁷³ Uświadomienie sobie przez Sobór tego stanu rzeczy, który wyłonił się dopiero po końcowej redakcji tekstu na podstawie różnych „modi” i dodatków, spotkało się z dużym zadowoleniem. Niejednokrotnie obraz Kościoła katolickiego w oczach niekatolików był w dużym stopniu determinowany przez drugorzędne czy trzeciorzędne rysy nauki chrześcijańskiej. Związana z tym praktyka, np. cześć świętych, nauka o odpustach w wiekach średnich oraz jednostronne podkreślenie pierwiastka formalnego mogły robić wrażenie, że w nauce Kościoła katolickiego wszystkie prawdy stoją na zupełnie równym poziomie, przez co treść objawiona jest znacznie przyćmiona i zaniedbana.⁷⁴ Twierdzenie Dekretu o pewnym porządku ważności prawd jest wyraźnym żądaniem skierowanym do uczestników dialogu, które należy roz-

⁷¹ Por. J. Feiner, dz. cyt., 87; Vatican II, L'Oecuménisme, Tamże.

⁷² E. Schlink, Das Dekret über den Oekumenismus, W: Dialog unterwegs, Göttingen 1965, 207.

⁷³ Po raz pierwszy na Soborze zagadnienie to poruszył abp A. Pangrazio 25 XI 1963 r. podczas dyskusji nad schematem Dekretu. Por. L. Jaeger, Das Konzilsdekret „Über deu Oekumenismus”, Paderborn 1967, 97. Według O. Cullmanna ten urywek Dekretu jest „najbardziej rewolucyjnym ustępem nie tylko schematu „De Oecumenismo”, ale wszystkich schematów Soboru”. Podobne stanowiska zajmują: H. Roux, J. M. Bonino, M. Boegner. Por. M. Villain, Vatican II et le dialogue oecuménique, dz. cyt., 147.

⁷⁴ J. Feiner, dz. cyt. 88

ciągnąć na wszystkich wiernych katolików, ażeby przy prawdach wiary, których Kościół naucza, myśleć nie tylko o jakimś jednym dla wszystkich momencie formalnym, że są objawione, ale również zastanowić się nad ich treściowym znaczeniem.⁷⁵

Porządek wartości nie jest określany dowolnie. Dekret wymienia kryterium, a mianowicie, różnego rodzaju związek z podstawą wiary chrześcijańskiej.⁷⁶ Kryterium tym więc jest zbliżenie się do misterium Christi, które odśłania nam misterium Trinitatis. Chodzi po prostu o zwrócenie uwagi na podstawę i na ośrodek wiary chrześcijańskiej. Dialog ma stanowić braterską pomoc, by „trzymanie się ściśle nauki Kościoła” ustawić w pełniejszym świetle, w doskonalszej relacji do centralnego punktu, którym jest Chrystus.⁷⁷ Wydaje się przeto, że świadome zaakcentowanie powyższej zasady może się przyczynić do pewnego rodzaju przewrotu w myśleniu i życiu wiernych, co z kolei mogłoby ogromnie zmienić oblicze Kościoła katolickiego w stosunku do chrześcijan niekatolików. Umocniłaby się niewątpliwie świadomość wzajemnego związku. Nie wszystkie przecież prawdy nauki katolickiej bezpośrednio kierują nas ku życiu wiecznemu. Istnieje wiele prawd, które dotyczą nie porządku celu, lecz porządku środka.⁷⁸

Reasumując powyższą analizę można powiedzieć, że dialog wcale nie oznacza dążenia do przekonania drugiej strony o prawdziwości własnej wiary; nie ma też na celu „nawrócenia” na własne wyznanie. Nie jest spotkaniem, podczas którego świadczy się wobec siebie tylko wzajemne uprzejmości; nie jest tylko dążeniem do wzajemnego poznania, chociaż to jest bardzo ważne. Za M. Villainem należy stwierdzić, że prawdziwy dialog to słuchanie wypowiedzi innego z taką uwagą i bezinteresownością, z jaką chcielibyśmy sami być wysłuchani; to wzajemne kwestionowanie swoich stanowisk przez wyraźne odwoływanie się do żądań Chrystusa i to w zależności od jednego kryterium, którym ostatecznie może być tylko Słowo Boże.⁷⁹

2° DIALOG DOKTRYNALNY

Dekret „Unitatis redintegratio” wyraźnie wskazuje na podwójną płaszczyznę ekumenicznego dialogu: doktrynalną i praktyczną. Dialog na płaszczyźnie działania został podjęty przez Kościoły i kościelne wspólnoty i to na wielu odcinkach: gospodarczym, społecznym, charytatywnym, pokojowym, ekumenizmu duchowego i in.⁸⁰ Zaczął się także już i dialog doktrynalny. Właściwie rzecz ujmując, pojęcie dialogu w ogóle trzeba uznać jako przygotowanie do dialogu doktrynalnego, bowiem sprawy te występują w pewien sposób nierozłącznie. Zakładanie wspólnych instytutów i uczelni o charakterze międzywyznaniowym,⁸¹ wspólne wydawnictwa,⁸² wspólne tłumaczenie Biblii, sympozja, dyskusje, wchodzą przecież w zakres doktrynalnego dialogu. Zdaniem H. Roux, ekumenizm, dzięki Soborowi i jego przewodnim ideom, zawartym w dokumentach: Unitatis redintegratio, Lumen gentium, Gaudium et spes, nie stanowi już oddzielnego rozdziału, czy fragmentu życia Kościoła, zespala on działalność

⁷⁵ Tamże, 88—89; por. E. Schlink, dz. cyt., 207—208.

⁷⁶ Vatican II, L'Oecuménisme, dz. cyt., 103.

⁷⁷ Tamże, 99.

⁷⁸ J. Feiner, dz. cyt., 89—90.

⁷⁹ M. Villain. Vatican II et le dialogue oecumenique, dz. cyt., 149.

⁸⁰ Por. J. Feiner, dz. cyt., 83.

⁸¹ Np. Institut Supérieur d'Etudes Oecumenique przy Instytucie Katolickim w Paryżu (24 X 1967 r.).

⁸² Np. Unam Sanctam, Ośrodek Dominikański „Istina” w Paryżu, itp.

teologiczną i pastoralną wszystkich Kościołów we wzajemnym dialogu.⁸³ Do tego należy dodać konstytucję „*Dei Verbum*”, której głównie charakterystyczna budowa oraz uzgodnienie relacji pomiędzy Pismem Świętym i Tradycją nadają temu dokumentowi rangę rozstrzygającej wartości ekumenicznej.⁸⁴

Bardzo wymowny i doniosły w skutkach jest fakt, że wobec wzmagającej się na Soborze myśli ekumenicznej Główny Komitet SRK podjął na konferencji w Enugu (Nigeria), która miała miejsce pod koniec 1965 r., decyzję zaproszenia Kościoła katolickiego do nawiązania ścisłego dialogu, w wyniku czego powołana została w lutym 1966 r. mieszana Komisja robocza złożona z ośmiu przedstawicieli SRK i sześciu przedstawicieli Kościoła katolickiego.⁸⁵ Wyrazem dalej rozwijającego się dialogu doktrynalnego jest Raport Maltański (Maltabericht), pochodzący z lutego 1972 r. oraz uzgodnienia doktrynalne pomiędzy katolikami i protestantami nt. Eucharystii tzw. Grupy z Dombes (13 III 1972). Śmiało chyba można powiedzieć, że bez dialogu doktrynalnego nie może być mowy o pełnym powodzeniu ekumenizmu. Dlatego to już soborowy dekret o ekumenizmie tak wielki nacisk położył na dialog w tej właśnie płaszczyźnie, a wszystkie prawie jego wypowiedzi na ten temat zdają się wskazywać na warunki, którym powinien on odpowiadać.

Dialog doktrynalny powinien stawiać czoło „głębokim dogmatycznym różnicom w duchu miłości i prawdy” — czytamy w sprawozdaniu SRK z 1963 r. oraz, że „opiera się on na jednym fundamencie: Bóg objawił siebie w Jezusie Chrystusie. W dialogu tym uczestniczą Kościoły, które wzajemnie uznają siebie za wyznawców tego samego Pana, udzielają tego samego chrztu, uczestniczą w powszechnym powołaniu do chwały tego samego Boga — Ojca, Syna i Ducha Świętego. Dialog ten zmierza do głębszego zrozumienia, wzajemnego wzbogacenia i odnowy życia w Kościołach”.⁸⁶ Dialog doktrynalny nie jest sprawą prostą i łatwą, gdyż ekumenizm domaga się ofiary nie z prawdy, ale z własnych stanowisk dla prawdy. Ma na swojej drodze do pokonania duże przeszkody. Pomimo to może zanotować już dzisiaj poważne osiągnięcia.

Zdaniem zmarłego przed kilkoma laty wielkiego katolickiego ekumenisty kard. A. Bea właśnie dialog doktrynalny może dopomóc m.in. do: oczyszczenia nauki z licznych domieszek niedoktrynalnych, przyczynić się do porozumienia w sprawach, w których chrześcijanie choć są rozdzieleni w wierze — mogą współpracować; wyjaśnienia nieporozumień wynikających z doktrynalnych postulatów jednej lub obydwu stron; do wyboru odpowiednich sformułowań, do wszczęcia dialogu z całym współczesnym światem oraz może nas pouczyć o wzajemnym podejściu do religii niechrześcijańskich;⁸⁷ dodajmy do tego, że może przyczynić się do poznania sposobu myślenia drugiej strony. Dzięki temu będziemy lepiej rozumieli swoją własną wiarę oraz zdobędziemy głębsze rozumienie prawdy objawionej (DE 9),⁸⁸ przez co ujawni się wyraźniej rzeczywisty stan Kościoła katolickiego (DE 9).

Prawdą jest, że dialog doktrynalny może nieść ze sobą wiele niebezpieczeństw, że bywa nazywany nieraz „ciasnym gardłem” ekumenizmu, jednak wydaje się być niezbędny i chyba on zadecyduje ostatecznie o pełnym powodzeniu ekumenii.

⁸³ Por. H. Roux, *Le Décret sur l'oecuménisme „Unitatis redintegratio”*, W: *Points de vue théologiques protestants*, Paris 1967, 107.

⁸⁴ Por. M. Villain, *Vatican II et le dialogue...*, dz. cyt., 195.

⁸⁵ Por. W. Dudek, *Bracia odłączeni wobec ekumenicznej myśli Vaticanum II*, „*Aeternum Kapłańskie*” 355/1968/88—89; M. Villain, dz. cyt., 116.

⁸⁶ Cyt. za A. Bea, *Rozważania o rodzinie ludzkiej*, dz. cyt., 193.

⁸⁷ Tamże, 189—190.

⁸⁸ Por. J. Feiner, *Kommentar*, dz. cyt. 60; por. w tym względzie także *Dyrektywy Ekumeniczne*, cz. II.

3° WARUNKI DIALOGU

Niezmiernie ważną jest rzeczą, by prowadzący dialog wiedzieli dokładnie, czego się trzymać odnośnie do stanowisk swoich Kościołów czy kościelnych wspólnot. Należy uznać, że warunkom dialogu poświęcone są prawie wszystkie wypowiedzi Dekretu odnoszące się do dialogu w ogóle (por. DE 4) oraz druga część Ekumenicznych Dyrektyw (16 IV 1970), mówiąca o dialogu w nauczaniu wyższym.

Przedstawiony w powyższych dokumentach dialog ujawniony został w postaci wielu punktów, stanowiących jak gdyby warunki jego autentyczności i możliwości. I tak: a) powinniśmy mieć jasną ideę współczesnej doktryny Kościołów protestanckich i ortodoksyjnych, tzn. powinniśmy znać ich wiarę, teologię i życie liturgiczne (DE 9); b) należy poznać ich opinie o naszej doktrynie i to zarówno te punkty, które są im dobrze znane, jak i te, których nie rozumieją; c) poznać to co wg opinii niekatolików jest niewystarczające w doktrynie katolickiej; d) zbadać czy nasz sposób wyrażania się nie zawiera twierdzeń i formuł niezrozumiałych dla drugiej strony; e) używać zrozumiałej terminologii; f) wydawać sądy bardzo rozważnie i wypracowywać je w kontekście, aby mogły być możliwe do przyjęcia przez niekatolików; g) używać rzeczowych i udokumentowanych argumentów; h) unikać jakiegokolwiek formy bezpłodnej polemiki; i) błędy powinny być wskazywane w sposób nie atakujący tych, którzy znajdują się w błędzie.⁹⁰

Warunki prowadzenia dialogu wysuwają także bracia protestanci. Dr R. Mc. Afee Brown już przed Soborem zaproponował kilka zasad prowadzenia ekumenicznego dialogu, na które z pewnością mogą się zgodzić wszyscy katolicy: a) każdy z partnerów dialogu musi wierzyć w dobrą wolę drugiego; b) powinno się mieć jasny obraz własnej wiary; c) starać się o jak najlepsze zrozumienie wiary drugiego; d) każdy z partnerów musi z pokorą i skrucą czuć się odpowiedzialny za to, w czym jego grupa przyczyniła się lub przyczynia do powstania i trwania podziałów; e) należy patrzeć śmiało i bez uników na problemy, które spowodowały podział, jak również na te, które tworzą jedność; f) trzeba uznać, że dialogiem nie można posłużyć się inaczej niż ofiarowując go Bogu i zdać się w nim na Niego.⁹¹ Tę ostatnią zasadę precyzuje G. Baum, że każdy z partnerów musi starać się uczynić dialog źródłem odnowy własnego Kościoła.⁹²

Powracając do Dekretu soborowego, należałoby wyróżnić dwa rodzaje warunków prowadzenia dialogu: warunki duchowe i teologiczne (intelektualne).⁹³

Spośród duchowych warunków dialogu należy zaakcentować wewnętrzne nawrócenie: pokorę, braterską miłość, ducha ubóstwa, prośbę o przebaczenie naszych braci i Boga za wszystkie grzechy przeciwko jedności, wspólną modlitwę (DE 7, 8).⁹⁴

Odnośnie zaś do warunków prowadzenia doktrynalnego dialogu oprócz po-

⁹⁰ Por. H. Roux, dz. cyt., 101.

⁹¹ E. de Smedt, *La vera natura del colloquio ecumenico*, dz. cyt., 550—551.

⁹² Cyt. za G. Baum, dz. cyt., 138.

⁹³ Tamże.

⁹⁴ Podział ten nie jest na pewno adekwatny, gdyż i duchowe warunki należałoby zaliczyć do teologicznych. W tych drugich chodzi o warunki dialogu na płaszczyźnie doktrynalnej.

⁹⁵ Z uznaniem podkreślają to także bracia oddzieleni. Por. M. Villain, *Wokół Dekretu o Ekumenizmie*, dz. cyt., 353—356; Zob. w tym względzie również Dyrektywy Ekumeniczne, cz. II, r. III, p. 1; tłum. pol. *Kronika Diecezji Włocławskiej*, 1—4/1972/10—11.

wyższych wskazywane są prawie jednoznacznie zarówno przez Dekret jak i przez braci oddzielonych następujące warunki:

a) sprawy doktrynalne traktować w myśl zasady św. Pawła: „*veritatem in caritate*” wyłączając fałszywy irenizm, prowadzący do kompromisu i teologicznego relatywizmu (DE 24; por. DE 11 i 12);

b) punktem wyjścia i podstawą dialogu muszą być: wiara w Chrystusa, Słowo Boże, Sakramenty i życie w Chrystusie;⁹⁵

c) odnalezienie dziedzictwa Chrystusowego jako płaszczyzny do dialogu (DE 4);

d) dialog na płaszczyźnie równości (*par cum pari*) — (DE 9);

e) właściwie rozumieć współdziałanie w czynnościach świętych.⁹⁶

ZAKOŃCZENIE

Streszczając całość dotychczasowych rozważań należy stwierdzić, że dialog stanowi istotny element ekumenicznego ruchu, bez którego nie można myśleć o pełnej ekumenii. W dialogu, który spełnia odpowiednie warunki, partnerzy nie tylko przybliżają sobie stanowiska drugich, ale wzajemnie się wzbogacają, nabierając obiektywnego poznania prawdy objawionej, przez co zbliżają się do Chrystusa, źródła i zasady prawdziwego irenizmu i autentycznego dialogu.

⁹⁵ Por. Vaticanum II, *L'Oecuménisme*, dz. cyt., 27.

⁹⁶ Sprawę tę dla katolików ustalają Dyrektywy Ekumeniczne, cz. I, nn. 38—63.